

キリスト教の社会倫理 (Ⅲ)¹⁾

——キリスト教と道德律法——

村 田 充 八

I はじめに

本稿においては、キリスト教の道德を具体的に取り扱う作業に入る。そのために、ルイス・B・スメッデス (Lewis B. Smedes) の道德律法についての論点をまず整理する。道德律法は、キリスト教倫理の原点であり、その内容の検討は、キリスト教の社会倫理を明らかにするために不可欠である。スメッデスは、カリフォルニア州にあるフラー神学校の神学・倫理学教授として活躍した福音派を代表するキリスト教倫理学者である。彼は、道德論一般について、*Choices, Making Right Decisions in a Complex World*²⁾ を著し、道德論に関するエキスパートとして著名な学者である。同書で、彼は、道德を次のように定義している。

「道德とは、人間が、自分自身はもちろんのこと、他者をどのように遇するかということのすべてである。人々を、公平に扱わず、愛をもって接しないなら——これは、道德的とはいえない。人々を公平に扱いかつ愛をもって接するなら——これは、道德的に正しいといえる。道德性とは、人々のもろもろの権利が尊重され、必要な注意が常に払われるように行為することである。したがって、道德的行為とは、習慣や伝統に従って生活することでもないし、社会の伝統的価値に沿った行いをするということでもない。道德とは、結局は、人々の諸権利を尊重し、人々の必要に留意しながら生きることをいうのである」³⁾。

彼によれば、道德的行為とは「人々を正しく遇すること」であり、人間社会に必要な不可欠とする。道德とは、他者に、どのように振る舞うべきかの選択(choice)の基準を与える。したがって、道德的であるとは、何事においても正しい行為の選択をするということにつきる。この意味では、「キリスト教の社会倫理(Ⅱ)——多元的倫理とキリスト教の道德——」の「V キリスト教の道德と倫理」において取り上げたりチャード・C・スパークスの視点と同じである。道德とは、スメッデスの視点に従うと、隣人に接するに際し、どのように正しく振る舞うべきかを提示したものである。人間は、思考や行為の選択に際し、多くの場合、所属する集団の影響を受けている。それは、社会学的な常識である。道德とは、準拠集団が人間の行為の枠組みである「準拠枠」を与えるように、人間の行為の選択に、一つの重要な価値的枠組みを与えると結論できる。

社会的なレベルでいえば、特定の社会はその社会独特の特性によって、構成員に影響を与える。すでに述べたように、M・ヴェーバーは、プロテスタントの職業倫理が、初期資本主義の精神として、人間を職業労働へと専心させたことを指摘した。道德は、少なからず、人間に「道德的行為」を強制することを通して、人間の社会的営みに影響を与えるのである。

II 道德律法と神の経綸 ——スメッデスの視点

スメッデスの主著の一つ *Mere Morality* :

*What God Expects from Ordinary People*は、キリスト教倫理の格好の研究書・入門書の一つとして好評を博した⁴⁾。この著作において、彼は、綿密な神学的学識にもとづいて、モーセの十戒に示されている道德律法を道德の根本的な原則とみなし、「正義」「愛」などのキリスト教の「道德」の根本について言及した。キリスト教の道德を理解するために、同書は、最良の入門書である。そこで、彼は、両親を愛することや、人間の「性」や「堕胎」などの具体例を取り上げながら、キリスト教の道德論を展開した。彼は、キリスト教神学者として、人間は神の被造物であり、神との関係のうちに生きることの重要性を一貫して指摘している。そのことが、彼の道德論の基本的視点を形成している。彼の道德に関する視点は、キリスト教全体に、普遍的に通用するものである。

彼は、同書で、その著作を特別なキリスト者のためだけに書いたのではないと述べている。それは、彼が、道德律法の論点は、キリスト者であれ非キリスト者であれ、レイマンであれ聖職者であれ、すべての人々 (all common folk) に共通に記憶されるべき問題を含んでいると考えたからである。彼は、「神は、一般の人々 (ordinary people) に、何を期待しておられるか」という点から、彼の道德論を展開した。その重要な問は、同書の副題にも採用されている。聖書の道德律法は、キリスト者だけに有効なものではない。それは、すべての人間に普遍的に重要な論点を含んでいるからである。

スメッデスにとって、道德とは、人間に行為の選択の基準を与えるものであった。その行為の選択の際に、彼にとって重要なのは、行為の基準——正しいことをするという選択——は何かという問題である。これについては、スメッデスは、道德の基本は、最終的に神が人間に示された「経綸」と調和しているかどうかにある、と述べている⁵⁾。彼のその視点を、同書の「序」に要約されている論点から、もう少し説明する必要がある。人間に普遍的に重要な道德の基準は、聖書の道德律法のなかに示されており、

それはまた人間の「救い」という神の「恵み」と深く関係している。

彼は、上記著作の「単なる道德 (mere morality)」という言葉の説明し、人間は、必ずしも聖人になるために道德が必要などと考えるべきではない、と述べている。彼にとっては、道德とは、神が特別な聖人や英雄だけでなく、一般の人々に期待しておられるものである。それは、キリスト者であろうとなかろうと、カトリックやプロテスタントを問わず、どのような社会的階層にあらうと、神が明らかに人間すべてに求めておられることである。

このように、彼の道德論は、特別な「福音的道德 (evangelical morality)」という視点のみから書かれたものではない。彼の論点によれば、聖書に示された律法にもとづくキリスト教の道德は、世界人口の約3割を占めるキリスト者のみに有効なものではない。それは、人類すべての人間に、普遍的に承認されるべきものである。ある人々は、聖書の道德は、キリスト者のみに有効なもの、と主張するであらう。しかし、聖書の道德律法は、聖書全体を通して教えられているように、人類全体へのメッセージであり、個々人の社会的属性とは無関係に、すべての人間に提示されたものである。

要するに、スメッデスの論点に従うとき、道德の最終的な判断基準は、神の意図、経綸にあるかどうかである。しかし、人間は、神の意図、経綸という抽象的な論点をどのように具体的な生活に適用していくのであらう。その基準は、スメッデスによらずとも、神がモーセに与えられた「二つの板」に書き記された道德律法に要約されていることは、いうまでもない。「二枚の板」に書かれた内容こそ、神が人間に対して求めておられる道德の基準だからである。

スメッデスは、道德の基準が、モーセの律法にある理由を、次の四点にわたって要約している⁶⁾。第一は、律法は、神が経綸を示されたもので、人間は被造物としてふさわしい行為をするように、律法によって要請されていること。

第二に、律法は、神が人間に期待しておられるすべてのことが明示されていること。第三に、律法は、キリスト者であろうとなかろうと、人間の心に本来記されていたもので、その内容が二枚の板に新たに書き記されたこと。第四は、律法は、キリストのうちに生きることの大切さを示したものであること、の四点である。

この第三の点については、スメッデスが聖書本文を引用して詳しく説明している。律法が人間の心に記されているということは、彼によると、パウロが、「たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくとも、自分自身が律法なのです。こういう人々は、律法の要求する事柄がその心に記されていることを示しています」(「ローマの信徒への手紙」2章14, 15節)と述べていることから明らかであるという。律法をもたない異邦人にも、律法の要求はその心に記されているのである。

第四のキリストのうちに生きることの重要性について、彼は、「律法はモーセを通して与えられたが、恵みと真理はイエス・キリストを通して現れたからである」(「ヨハネによる福音書」1章17節)、および「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである」(「マタイによる福音書」5章17節)と主が語られた言葉を引用している。これは、どちらも、人間が、主イエス・キリストの恵みのうちに、主とともに生きることの大切さを指摘している箇所である。この第四点については、さらに、彼は、「マルコによる福音書」2章27節、「安息日は、人のために定められた。人が安息日のためにあるのではない」を引用して、律法の目的は人間の「福利と幸福 (welfare and happiness)」のためであり、律法は「～するな」という単なる禁止命令ではなく、「～せよ」という積極的な意味をもっていることを指摘している。結局は、律法は人間に「福利と幸福」を与えようとされる神の「愛」にもとづくものであり、人類全体に共通の課題として与えられたものであ

る。

もちろん、神の意志は、モーセを通して与えられた道德律法だけに示されているわけではない。それは、聖書全体を通して教えられている。しかし、この聖書に書かれた律法の神の要求は、人間が行為の選択をする場合に、キリスト者であろうとなかろうと、明確な一つの具体的な基準を与えるものである。律法には、神の意志が示されている。律法は、神が人間に最低限の行為の基準として求められているものであり、そこには、神の経綸が示されているのである。

Ⅲ キリスト教の道德としての律法

聖書の道德律法は、人間の「福利と幸福」のために、神が人間に与えられたものであり、神は、決して人間の行為を律法を通して束縛しようとされたのではないことを、確認しておかねばならない。しかし、人間は、律法の厳しい要求に対して、それを全うすることはできない。その意味では、律法を全うされる仲保者である主イエス・キリストの執り成しを通して、人間は律法にあずかることができる。前掲スメッデスも述べているように、主を通して、人間は、「律法を確立する」(「ローマの信徒への手紙」3章31節) ことができるのであり、「律法の要求が満たされるため」(「ローマの信徒への手紙」8章4節) には、救い主主イエス・キリストの恵みのうちに生きることが要請されている⁷⁾。この点において、律法の問題は、最終的には、主イエス・キリストの恵みの御業との関係でとらえられなければならない。それは、キリスト教の道德論の根本的な前提となる。道德律法を意味あるものとして受け入れるためには、それが、主イエス・キリストの働きとの関係において、示されるということを知る必要がある。スメッデスが指摘するように、聖書の律法は、すべての人間が心にとどめておくべきものであり、特別なキリスト者だけに有効なものではない。その意味でも、律法の要求に真に応えるには、究極的には主イエスのうちに生きることが要請さ

れる。

この道德律法に関して、さらにスメッデスの視点から、二つのポイントを整理しておこう。それは、道德律法に関連して、重要な問題を提起する。それは、神が人間に対して主イエス・キリストを通して何をなされたかというキリスト教の核心に関係した問題でもある。それは、道德律法がキリスト教の本質的な二つの徳目に要約できるからである。スメッデスの視点によれば、道德律法は、第一に人間が「正義」にもとづいて行為し、第二に「愛」にもとづいて行為することを要求する⁸⁾。

これらの二つの道德律法は、他のすべての道德律法を包括するものということができる。ここで、十戒の道德律法を「正義と愛」という二つの律法の視点において考察する必要に迫られる。

正義と愛に生きるとは、人間がそれぞれの分野において、隣人の役割を尊重して生きることにつきる。スメッデスによれば、隣人を尊重することは、律法に示されているように、姦淫をしないことでもあり（第七戒）、他者の所有物を尊重すべきことでもある（第八戒）。愛をもって人に接することは、「父母を愛せよ」（第五戒）、「殺すなかれ」（第六戒）、「偽証することなかれ」（第九戒）を満たすことにもつながっていく。彼にとって、「愛と正義」にもとづく生活とは、神の律法にかなう生活である。もちろん、この「愛」は、すでに提示した状況倫理的な功利的な「愛」のレベルを遥かに超えている。それは、聖書の律法に示された隣人を愛する「愛」である。この道德律法について、非キリスト者は、そのような律法は自分には関係ないというかもしれない。世界人口の三分の一のキリスト者は、モーセを通して人間に与えられた二枚の板に記された道德律法の重要性を知っている。しかし、非キリスト者が道德律法との無関係性を主張するとしても、パウロは、万人の心のなかにすでに「正義と愛」が刻みつけられていることを指摘している（「ローマの信徒への手紙」2章14, 15節）。その意味では、

道德律法は、キリスト者・非キリスト者を問わず、隣人に対して正義と愛をもって接することを要求している。

社会倫理学者山中良知は、その著『宗教と社会倫理』⁹⁾のなかで、人間一般の性情について述べている。彼は、それには利己と利他の性情があり、利己的な特性が社会を形成していることを指摘している。山中の視点では、人間はキリスト者であろうとなかろうと、本質的に利己的である。そのために、山中は社会という視点で人間が生きるときに、その利己性を「統制」することが社会的に不可避であることを指摘している。その統制が、法的に強制される場合もあるだろうが、人間の心には、本質的に、聖書の普遍的な道德律法が、刻みつけられている。山中の視点における「利他の性情」とは、聖書的な論点で整理すれば、「正義と愛」となるであろう。利他とは、他者を配慮する性情である。その究極的視点は、隣人に対して、正義と愛をもって接するということにつきる。それは、言い換えると、聖書に示された道德律法にもとづいて生きることなのである。

キリスト者は、モーセを通して与えられた律法の根底に、神が人間に与えられた道德命令を読み取る。キリスト者は、聖書に親しみ、教会における道德律法教育によって、日常的に学ぶキリスト教の信仰問答を通して、律法についての認識を深める。聖書や信仰問答書は、キリスト者に、律法の意味を問い返させる。

キリスト者の子弟に、聖書の教理を教えるために書かれた「ハイデルベルク信仰問答」では、第三部「感謝について」の92～115問の大部分にわたって、「律法」について端的に説明している。神の与えられた「正義と愛」の律法を知することは、キリスト者には当然の学びである。そこでは、第93問において、「これらの律法は、どのように、区分されていますか」と尋ね、「答 二枚の板に区分されています。第一の板は、四つの戒めにおいて、わたしたちが、神に対して、どのような態度をとるべきかを教えています。第二の板は、六つの戒めにおいて、わ

たしたちが、隣人に対して、どのような義務を負っているかを教えてください¹⁰⁾と記されている。この、「第二の板」に関連した律法は、単なる六つの戒めにすぎないかもしれない。しかし、それは人間の生活全般にわたって、隣人に対して「正義と愛」をもって行為すべきことを教えている、と理解することができるであろう。

この「ハイデルベルク信仰問答」において明らかになるように、キリスト教は信徒に道德律法だけを教えるものではない。それは、キリスト教を理解するために、特に重要な視点である。すなわち、モーセに与えられた「第二の板」に書かれた律法の各論点も、究極的には、「第一の板」において示された視点、神と人間の関係という視点が欠落した場合には、意味をもたなくなる。それは、神が、被造物としての人間に求められた神と人間の関係が、第一の戒めを抜きにして満たされないからである。第一の戒め、端的に言えば、「神を愛すること」、これなしには、隣人に正義をもって接し、隣人を愛することはできない。神との正しい関係、「義」なる関係なしには、隣人に対する正しい関係は成立しない。隣人を尊重するとは、神の像(かたち)として創造された人間を尊重することである。その意味では、まず神に対して人間はどのような態度をとるべきかという点が、「正義と愛」の実践の前に、最初に求められている。その神と人間との関係において、神の助けのうちに、人間は、隣人に対し律法にかなった行為をすることが可能となる。

この意味では、律法はすべての人間の心に示されたものであるとしても、非キリスト者は、その律法の本質を、主イエス・キリストを知るに至るまで、知ることができないということになる。というのは、非キリスト者は、聖書の神を、また「第一の板」に記された内容を、明確に自覚するには至っていないからである。非キリスト者も、心に記された律法の重要性にもとづいて行為しようとするであろう。しかし、そこに、神が創造者として神に似せて創られた人

間に対する「正義」と「愛」の視点を要求するのは難しい。「キリスト教の社会倫理(Ⅱ)」において明らかにしたように、J・フレッチャーは、「愛」を強調したが、神との正しい関係については重視しなかった。それは、たとえ、彼の主張する「愛」の原理が正当に評価されたとしても、そこには、明らかに「第一の板」が提示しようとした神と人間の関係に関する重要な視点が欠落していることを忘れるべきではない。

Ⅳ 正義と愛

ここで、律法の「第二の板」に関連した「正義と愛」について、具体的に検討することが必要であろう。それは、キリスト教の道德を明確にし、それと密接に関連したキリスト教の社会倫理を浮かび上がらせるに必要な過程となるからである。

スメッデスは、前掲書 *Mere Morality: What God Expects from Ordinary People* の第二章および三章において、「正義」とは何か、「愛」とは何かについて詳細に検討している。

彼は、「正義」とは、人間が主張できる権利、自分のものとして所持できる権利に関係した概念であると述べ、それについて細かく検討している¹¹⁾。彼によれば、「正義」には、二つの意味があるという。第一には、「正義」が、「正義の人間」または「正義の社会」として用いられるように、広い意味では、正義とは完全に「善」で、「完成された」人間や社会の状態を示すとする。彼は、正義とは、「慈悲深く、正直で、節度があり、謙遜で、勇敢である」というような人間の徳目全体であると指摘している。また、「秩序があり、健康で、繁栄しており、平和である」社会は、正義の社会と呼ばれると述べている。スメッデスによれば、正義とは、すべてのものが、それ自身ですばらしくかつ他者との正しい関係にある、そういう完全な優秀さを意味する概念なのである。それは、彼によれば、聖書の「義(righteousness)」という言葉に相

当するという。

彼は、第二に、狭義には、正義とは、国家の「法」に関係して用いられるとする。彼は、人間が「法」の条文の範囲内で行為した場合、その行為は正義にかなっていると指摘している。一般に、厳密な「法」解釈に従って判断が下されたとき、「正義の審判」が行われたといわれる。法に厳格に従う人間は「正義」の人間といわれ、法が実現された場合に、その正義が行われたとされる。彼は、旧約聖書において、律法が実現された場合に、「正義」が実現されたといわれていることを指摘している。

スメッデスに従えば、聖書においては、ヘブル語 *mishpat* は「正義 justice」と訳され、ヘブル語の *tsedek* は「義 righteousness」と訳されるが、この二つの言葉の意味を分けて考えることは難しいという。彼によれば、新約聖書では、一つのギリシア語 *dikaosune* が、ヘブル語の「正義」と「義」の二つの意味で用いられているとされ、結局は、「正義」と聖書に示された「義」を分けて考えることはできないと指摘している¹²⁾。

このような、スメッデスの指摘に従うまでもなく、正義とは理想とされる一つの社会の法秩序が維持されることを意味すると解釈できよう。それも、その秩序のもとで、人々の「福利と幸福」が健全に追求される場合、そこには正義があるということが出来る。明らかに、他人の所有物をむさぼること、殺人を犯すこと、それらは、正義に反することである。なぜなら、それは、他者の権利を侵害することになるからである。

この正義に関して、さらに明確にしておかねばならない視点が存在する。それは、スメッデスも指摘しているように、この世に正義を実現しようとするときの正義の準拠点の問題である。それは、聖書が示す神の「義」との関係である。前節で述べたように、聖書の二枚の板に書かれた道德律法は、人間の行為の選択に際して、規範となるべき視点が要約されている。そこには、正義を実現するために必要な、律法の

第一の板に記された神の指示が根底に存在している。

この正義については、厳密に意味を把握しようとするときには、イエール大学で、『キリストと文化 (*Christ and Culture*)』を著したH・リチャード・ニーバー (H. Richard Niebuhr) に師事し、後にプリンストン大学で宗教学の教鞭をとりながら、数々のキリスト教倫理の書物を著したメソヂストのキリスト教倫理学者であるポール・ロバート・ラムジ (Paul Robert Ramsey) が、*Basic Christian Ethics* や、*Deeds and Rules in Christian Ethics* において、述べている視点を忘れることはできない。彼は、自由主義的な神学の伝統にあると批判されるが、神の義と人間の正義の相違については、彼の提示する論点に聞く耳をもつ必要があるだろう。彼は、神の義 (the righteousness) と、人間の正義 (the justice) は通常聖書においては、切り離して考えられていることを次のように指摘している。

「神の審判において、その義なる行為は、通常ヘブル語で *tsedeq* という言葉で示されるのに対し、公的な裁判所の判断にもとづいて形成され、諸個人の慣習において与えられる人間の正義は、主にヘブル語で *mishpat* の主要な意味である。聖書のいう『正義 (justice)』の意味の深さ広さを理解するためには、二種類の正義——神の審判の義と人間の正義——をまず『区別』し、またそれらを徹底的に『関連づける』必要がある。そのときはじめて、神の審判における義 (*tsedeq*) の行為は、人間の正義 (*mishpat*) における規範となる」¹³⁾。

人間の「正義」は、神の「義」という規範に従うということなのである。また、ラムジによれば、人間の「正義」と神の「義」を結びつけるものは、イスラエルを宗教国家として位置づけられた神と人間の「契約」である¹⁴⁾。

人間の正義とは、神の義を土台として立てられる。すなわち、人間が正義を実現するには、

その正義の規範である神の義を明確に確認しておく必要がある。神の義を知ることは、徹底して神がどのような方であり、人間はどのような存在であるかを知る必要がある。それは第一の板に要約された神と人間の間を明確に認識することでもある。それは、神を神として認識することに他ならない。神以外のものを神とすることは許されないからである。しかも、神が、人間の救いのために、独り子を、この世に遣わされたという事実を認識することが必要となる。

前掲スメッデスは、「愛」についても要約している。彼によれば、「愛」とは人間の魂の必要性から沸き上がる「力」「強さ」とであると述べている¹⁵⁾。また、愛とは、我々自身が、自らのために他者を求め、他者に与えようとする衝動であるという。ギリシア語においては、愛を意味する言葉としてエロス *eros* とアガペ *agape* の二つの語があることは周知の事実である。彼によれば、エロスとは、人間の深い必要性を満足させるために人間を駆り立てる力であり、アガペとは、他者が必要としているものを満足させるための力である。それらの二様の愛は、明らかに別物であろう。しかし、それらが社会や人間に潤いを与えるものであることに相違ない。ましてや、神の愛は、主イエスをこの世におくられた人間に対する深い配慮に満ちた愛である。それは、明らかに、人が人を愛するような愛ではない。それは、スメッデスが、キリスト教の愛は、アガペの愛であり、与える愛であると述べているとおりである。彼は、そのアガペの愛を説明するために、「ヨハネによる福音書」の15章12節、主が「わたしがあなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である」と述べられたことを提起している。スメッデスにとって、主の愛は「愛の生きたモデル」¹⁶⁾でもある。

主の愛について、これ以上述べる必要はないであろう。主の愛とは、自らの命を人間の罪を背負って、人間を救いに入れるために、他者に献げられた「無償の愛」である。人間は、その

ようなアガペの愛をもって、隣人を愛し切ることができであろうか。それは、無理なことである。主の愛は、それほどに、自らを徹底的に捨てられた他者に対する愛である。それは、神の人間に対する深い「愛」、「その独り子をお与えになったほどに、世を愛された」(「ヨハネによる福音書」3章16節)愛に起源をもつのである。

V 従属的な愛とイエス・キリスト

前掲ポール・ラムジは、*Basic Christian Ethics*のIntroductionにおいて、この聖書のアガペの愛に関して、さらに重要な論点を述べている。彼は、繰り返し、「キリスト教倫理における中心的な倫理的見解または“カテゴリー”は、“従属的な愛 (obedient love)” — 福音が“愛は律法を満たす”と述べている愛であり、聖パウロが“信仰は愛を通して働く”と指摘した愛 — である」¹⁷⁾と述べている。ラムジは、この「従属的な愛」こそが、キリスト者の愛であり、キリスト教倫理の愛の基本であることを指摘した。ラムジをまたずとも、キリスト者の視点から、愛の問題を分析するときには、その中心に位置されるイエス・キリストを抜きに考えることはできない¹⁸⁾。また、ラムジは、この従属的な愛について述べる過程で、「コリントの信徒への手紙一」の13章の「愛の讃歌」の箇所を引用している。その聖書の「愛」は、アガペの愛であると指摘している。そこには、「愛は忍耐強い。愛は情け深い。ねたまない。愛は自慢せず、高ぶらない。礼を失せず、自分の利益を求めず、いらだたず、恨みを抱かない。不義を喜ばず、真実を喜ぶ。すべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてに耐える。愛は決して滅びない。・・・」と、有名な聖句が続く。そこに用いられている「愛」は、すべてアガペの愛なのである。彼は、その愛は、どのような人間でも、どこでも簡単に経験し、実践できるような、そのような青くさい人間的な愛ではないと指摘している¹⁹⁾。彼は、このような新

約聖書のキリストの「従属的な愛」、主イエスの愛というキリスト教にとって基本的な愛の論点から、「正義」「義」「義務」「職業」「徳」「罪の深さ」「神の像」などの議論が展開されなければならないことを指摘したのである²⁰⁾。

このような「正義」と「愛」の律法は、人間には、その日常生活において簡単に実現できるものではない。しかし、聖書の示す道德律法の根底に、神の示された正義と愛の本質が示されている。聖書の神に従おうとする人間は、聖書に示された神の律法に従おうとするであろう。少なくとも、そこに要約された内容を、キリスト者として実践しようとするであろう。「正義」と「愛」というキリスト教道德が提示した道を歩もうとするであろう。隣人に対する行為の決断に際して、道德律法の教えるところに従おうとするであろう。しかし、人間の本質は、罪なる存在である。その道德律法の要求通りに生きることは困難である。そこに、人間にとって、主イエス・キリストの恵みと愛に導かれる生活が必要となる。それは、キリスト教の道德を超越した「福音」の視点を基礎において可能となるのである。

人間にとって、道德律法が、あらゆる側面において、どのような行為を選択するかを決断に際して、決定的役割を果たすことを述べてきた。しかも、その道德律法は、神がキリスト者だけでなくすべての人の心に、植えつけられていることも確認した。その道德律法は、とりわけキリスト者にあつては、十戒に明示され、それを順守するように、動機づけられているものである。さらに、その道德律法によって、動機づけられるキリスト者は、その決断を神の示された「愛と正義」という基準において、行為の選択をすることまで述べてきた。こうして、道德律法の要約としての「愛と正義」は、それはどこまでも、人間の歩むべき道を指し示すものなのである。(つづく)

注

- 1) 本稿は、「キリスト教の社会倫理(Ⅱ)——多元的

倫理とキリスト教の道德——」(『阪南論集 人文・自然科学編』第34巻第3号, 1999年1月)につづくものである。

- 2) Lewis B. Smedes, *Choices, Making Right Decisions in a Complex World*, Harper & Row, 1986.
- 3) *Ibid.*, pp. 19-20.
- 4) Lewis B. Smedes, *Mere Morality: What God Expects from Ordinary People*, Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1983. 筆者は、この著作をArthur F. Holmes, *Ethics: Approaching Moral Decisions*, InterVarsity Press, 1984. において知った。キリスト教哲学の入門書シリーズの一冊としてのこの本のなかで、アーサー・F・ホウムズは、スメッデスの *Mere Morality* を推薦図書の一冊に加えている。
- 5) *Ibid.*, p. vii-viii.
- 6) *Ibid.*, p. 119. 以下、代表的な律法観について、スメッデスの視点からまとめておこう。スメッデスは、ジャン・カルヴァンが「道德律法」に関して、『キリスト教綱要』において述べているところを引用している。カルヴァンにとっては、律法は人類全体に「普遍的」な道德原理であり、彼はカルヴァンが「理性的な人間なら、それが正しいことを誰も疑わない」(『キリスト教綱要』第Ⅱ篇8章11節)と述べていることを引用している (*Ibid.*, p. 247.)。スメッデスは、さらにカルヴァンの『キリスト教綱要』第Ⅱ篇8章12節を引用し、「カルヴァンにとっては、十戒とは、『なまけもので、主人のいうことを聞かないロバに、仕事をさせようとするむちのようなもの』」であると解説している (*Ibid.*, p. 252.)。スメッデスは、カルヴァンが、十戒は、当然の道理であることをしばしば認めながらも、十戒を知ることと、十戒の要求を満たすことの間に、ギャップを感じていたことも指摘している。彼は、カルヴァンが、「普遍的には、殺人が悪であることを誰も認める。しかし、敵の死者の数を座標軸に示そうとしている人間は、敵を殺すことを、何か良いことをしているかのように考えている。姦通者は、自分の行った姦通には寛容であろう。ここに、人間の無知という愚かさがあらわれている。人間は、個別の問題に関しては、自ら断固として主張した普遍的原理など、すっかり忘れてしまっ

ているのである」(『キリスト教綱要』第Ⅱ篇11章23節)と述べていることを引用している(*Ibid.*, p. 250.)。

スメッデスは、パウロの戒律(規則や教え)に対する態度についても説明している。そこでは、パウロが戒律に対して批判的であったことを指摘している。彼はまた、律法学者たちが、形だけはあまりにも敬虔にみえる態度でキリスト者に近づき、神の律法を、神の恩恵を受けるために必要な手段に変えてしまったことに対し、パウロが批判したことを述べている。

スメッデスは、次の二点において、パウロが律法を軽蔑し批判したことを指摘した。それは、パウロの書簡から提示されているという。第一は、律法がキリスト者の自由を奪ったこと(「コロサイの信徒への手紙」2章20節)に対して批判したことである。そのパウロの批判は、細部にわたる戒律が食物や飲み物にまでおよび、キリスト教に制限を加えたこと(「コロサイの信徒への手紙」2章16節)に発する。パウロの第二の批判は、「コロサイの信徒への手紙」2章23節に示されているように、律法は「肉の欲望」をチェックするものではなく、律法学者たちの態度に示されるように、「独り善がりの礼拝、偽りの謙遜、体の苦行」を導くものであったからである(*Ibid.*, p. 252.)。しかし、次稿「キリスト教の社会倫理(Ⅳ)」において取り上げるように、パウロが、「ローマの信徒への手紙」7章7節に述べている視点を無視することはできない。それは、7節「律法によらなければ、わたしは罪を知らなかったでしょう」と書いていることに関係している。パウロは、罪の自覚という点において、律法が人間に与える恵みを忘れることはできないことを主張した。それは、次に取り上げるカルヴァンの場合も同じである。パウロは律法学者が要求するような律法を批判するであろう。しかし、罪を自覚させる律法の役割を、パウロは十分に認識していたのである。

主イエスの律法観についても、スメッデスの論点を、ここに整理しておこう(*Ibid.*, pp. 251-252.)。主イエスの律法観については、数々の議論がある。それは、聖書の解釈の違いによるものである。ス

メッデスは、主イエスの律法観については、ほぼ四つの見解があることを指摘している。第一は、実存主義神学者と称されるルドルフ・ブルトマン(Rudolf Bultmann)の立場である。ブルトマンは、主は道德律法に反対されたという立場をとっているという。それは、道德律法は、人々の自由を窒息させるもの、主は、それから自由であれという戒めをもっておられたとする立場である。これは、ある意味で、上記のパウロの戒律批判と同一線上にあるといえよう。スメッデスは、第二に、主イエスは、主ご自身が新しい道德律法を与えられることによって、古い律法と取り替えられたとする立場があることを指摘している。これは、アルバート・シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)の立場であるとする。この立場は、二つに分けられ、一つは、主は新しい律法を「御国が来るまでのために」与えられたとする説と、また一つは、アメリカの大衆伝道者で経綸主義(dispensationalism)の神学者ルイス・スペリー・チェイファー(Lewis Sperry Chafer)が主張するように、「御国自身の完全な生活のために」新しい律法を与えられたとする二説があるという。第三の立場は、主が、「古い律法」を主ご自身の特別な言葉によって完成されたとする説である。これは、スメッデスによると、主が、人々に道德的英雄になることを奨められることを通して、「新しい道德」を完成されたという考え方である。彼は、この第三の立場は、カソリックの道德神学の一般的な考え方である、と述べている。

彼は、第四の立場を、ジャン・カルヴァンの見解のなかにみている。その視点は、主イエスは、道德的律法を新しいものに置き換えられたのでも、新しいものを付加されたのでもないとする立場である。このカルヴァンの立場は、古い律法の存在を再認識するとともに、主イエスは、その律法が人間に要求している真実で積極的な意味を、再確認することの重要性を提示されたと理解する立場である(『キリスト教綱要』第Ⅱ篇9章4節参照)。その意味では、聖書の道德律法は、時代を超えて有効で意義あるものであるという論点は、この第四の立場の特性をもつといえよう。

- 7) Lewis B. Smedes, *Mere Morality: What God Expects from Ordinary People*, p. 14.
- 8) *Ibid.*, pp. 15-18.
- 9) 山中良知『宗教と社会倫理』創文社, 1970年, 101-104ページ。前掲書, 拙著『技術社会と社会倫理』, 13ページ参照。
- 10) 春名純人訳『ハイデルベルク信仰問答』(改革派信条シリーズ1), 神戸改革派神学校出版局, 1996年, 104ページ。スメッデスも, 律法の説明の過程で, この『信仰問答』を引用している。この「第一の板」と「第二の板」に関連して, 山中良知が, 人間が社会に生きるとき, 「第一の召命」を受け「第二の召命」に生きる必要性を述べたことを, 記憶にとどめておきたい。それは, 山中が『聖書における労働の意義』(〈現代とキリスト教, 小論叢書第4号〉, 日本基督改革派教会西部中会文書委員会刊, 1974年)に述べている。山中は, 特に「聖書の労働観」について, その二つの視点を指摘している。そこで, 山中が「第一の召命は御言葉の宣教という外的召命を通して, よびかけられるが, そこでは神の直接支配がみられる。他方, 第二の召命には, 当人の賜物, 隣人のすすめ, 両親の忠告などの, 云はば第二原因が媒介される」(同書, 21ページ)と述べている点に注目すべきである。この「第二の召命」とは, この世において正義と愛に生きることでもあろう。それは, 明らかに神との「第一の召命」にもとづいた関係が整備されて, 可能となる。その山中の「第一の召命」という概念は, 律法の「第一の板」と関連していることを, 想起させる(拙著『戦争と聖書の平和——現代社会とキリスト教倫理——』聖恵授産所出版部, 1996年, 205ページ参照)。
- 11) Smedes, *op. cit.*, pp. 252-253. 「正義」と「愛」全般については, pp. 21-66. 参照。
- 12) *Ibid.*, p. 253.
- 13) Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, New York: Charles Scribner's Sons, 1950. pp. 4-5. *Deeds and Rules in Christian Ethics*, New York: Charles Scribner's Sons, 1967. *tsedeq*の英語表記については, ラムジとスメッデス(*tsedek*)は異なっている。
- 14) *Ibid.*, p. 5. ラムジは, 医療倫理の分野を切り開いた

倫理学者の一人として著名である。しかし, ラムジの論点を引用するにあたっては, デューク大学の神学部の神学倫理の教授スタンリ・ハウアーワースが批判した論点を, 踏まえておかねばならない(Stanley Hauerwas, "How Christian Ethics Became Medical Ethics: The Case of Paul Ramsey", Allen Verhey<ed.>, *Religion & Medical Ethics: Looking Back, Looking Forward*, Wm. Eerdmans Publishing Co. 1996)。ハウアーワースは, ラムジの論点は, 「プロテスタント・リベラリズム」「ポリティカル・リベラリズム」の伝統, その心の習慣にとられ, さらに福音のエッセンスは, 歴史を超えた道德的実在という点において説明できるという確信の虜になっていると批判した(*Ibid.*, pp. 4-5, p. 72.)。また, ラムジの論点は, 福音を道德の要としてとらえており, その視点は, 福音の本質を見失うことになる(と述べている(*Ibid.*, p. 76.)。筆者は, このハウアーワースの論文を含む宗教倫理論文集を青山学院の聖書学者伊藤勝啓先生に頂いた。

- 15) *Ibid.*, p. 45. 以下の愛の論点も, スメッデスの論点をまとめたものである。
- 16) *Ibid.*, p. 48. 彼は, 主の愛について, 四つのポイントを示している。第一は, 自らの命を人々を助けるために献げられた愛であること。第二に, その愛は, すべての人々を助けるためのものであること。第三に, その愛は, 主ご自身のためではなく, すべての人々のために献げられたものであること。第四に, 主の愛は, それも, 何の値も要求されない無償の愛であったことである。

愛について, もう一つ注意すべきことを, スメッデスの視点において, 述べておこう(*Ibid.*, p. 79)。それは, 「父と母を愛せよ」ということに関するものである。すでに述べたように, 特にエロスの愛の本質は, 我々の必要としている人により近くにありたいという「自然的な衝動」であろう。しかし, 父母を愛するとは, それは父と母を敬うことなのである。スメッデスも述べているように, エロスの愛の本質が自然的な衝動であるのに対して, 敬うことは「重きを置くことであり」, それは, 父母を父母として自らとの違いを認識しつつ, 尊重することなのである。その意味では, 敬うことは,

この後に述べるアガベの愛に関連したものである。なぜなら、相手の本質を十分に考えた上での行為の選択こそが、「敬うこと」の本質だからである。この意味では、スメッデスが述べているように、子供が父母に近づこうとする愛の衝動も、子供が父を敬い、父母との違いのうちに自らを引き離そうとする選択は、両者とも必要であるということができるのである。

- 17) Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, p. xi. このラムジの視点については、後に取り上げるデイヴィッド・クライド・ジョーンズによって、教えられた (David Clyde Jones, *Biblical Christian Ethics*, Baker Books, 1994, p. 59.)。
- 18) Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, p. xvi- xvii. なお、ラムジは、キリスト教の愛の源泉は、二つあり、第一は、「神の義と愛 (God's righteousness

and love)」であり、第二に「神の国におけるこの義の支配力 (the reign of this righteousness in the Kingdom of God)」であると述べている。それはキリスト教倫理の研究にとって不可欠であり、それらの二つの点は、究極的に「神と人間の契約」という点に起源をもつことを指摘している (*Ibid.*, p. 2.)。

- 19) *Ibid.*, p. xvi.
- 20) *Ibid.*, p. xvii. ラムジは、その神の義こそが、独り子主イエス・キリストをこの世に遣わされたことを、同書の一章全体において、詳しく述べている。そこで、彼は、キリスト者の愛の源泉として、神の愛と神の国という二つの源泉があり、それは神の義に収斂することを指摘している (*Ibid.*, p. 44.)。

(1999年4月20日受理)